

Taula
(UIB) núm. 13-14 1990

HERMENÈUTICA I PROJECTE AL HEIDEGGER D'IDENTITAT I DIFERÈNCIA

Xavier Antich

I. Plantejament

Sempre m'ha semblat molt desafortunat l'ús que se n'ha fet sovint del célebre aforisme kantià segons el qual «no s'ensenya filosofia, sinó que s'ensenya a filosofar», quan s'ha interpretat amb un recel, deguem-ne «antihistoricista», començar la reflexió filosòfica des de l'anàlisi de la tradició textual. I no he pogut deixar de considerar aquest recel com un desencert, per la raó que si hi ha entre les disciplines bastides per la cultura occidental alguna que no es pugui desprendre en absolut d'allò que ha estat, aquesta és la filosofia: mentre que no ens costa gaire d'imaginar-nos un bon metge que ignori qui fou Heròfil, dubto que algú s'aguanti el riure davant d'un filòsof (per molt aprenent que sigui) que no sàpiga qui

va ser Plató. I no és que el coneixement del passat filosòfic sigui un element «més» dintre d'un hipotètic edifici conceptual que rebria, així, aquests continguts «al costat», per exemple, de la reflexió sobre el coneixement o sobre la unitat; el problema rau en què és precisament en la lectura i la vocació directa, cara a cara, amb els textos filosòfics, on ja s'està, d'alguna manera, bastint la pròpia reflexió.

Pocs filòsofs han insistit tant com Heidegger a mostrar com ja, des de la delimitació de la pregunta per allò que cerquem, estem esbrinant —d'alguna forma— la resposta possible: així, ja que en la recerca mateixa està dibuixat allò que cerquem, l'hermenèutica dels textos mai no podrà ser, des del punt de vista filosòfic, una activitat estranya a la pròpia especulació filosòfica.

Es això el que porta Heidegger a sostenir, ben radicalment, tancant la primera part d'*Identitat i diferència*,¹ que: «de qualsevol forma que intentem pensar, i pensem el que pensem, pensem en el camp de la tradició... Només quan ens tornem amb el pensar vers el que ja ha estat pensat, estarem al servei del que encara està per pensar».² Aquest és el sentit del diàleg que Heidegger manté amb Parmènides i amb Hegel a la publicació de 1957, que aplega dues conferències sobre «El principi d'identitat» i «La constitució onto-teo-lògica de la metafísica». Cal advertir, ja des d'ara, d'una premissa de la nostra investigació: no pararem gens d'esment, per considerar-lo ociós, al problema de la presumpta fidelitat als textos filosòfics que Heidegger comenta o, per dir-ho d'una altra manera, primarem la recerca del veritable sentit de l'hermenèutica heideggeriana respecte a la qüestió de la seva versemblança. Parmènides i Hegel són, en l'ordre del discurs d'*Identitat i diferència*, com una mena de crosses de les que Heidegger se'n serveix per obrir-se pas fins aquell àmbit que s'amaga darrera les categories analitzades al seu treball; aquí també seran, doncs, entesos en la mesura que ajuden a traspasar els llindars de les determinacions metafísiques tradicionals dels conceptes d'identitat i d'ésser.

Identitat i diferència pot situar-se en el que podríem anomenar «segona inflexió» de la filosofia heideggeriana: sí, en un primer moment, la reflexió ha tingut com a objecte primordial l'anàlitica existencial, esbossada a l'inacabat *Sein und Zeit*, a partir dels anys 40 apareixeran uns nous pols d'atenció que són, d'una banda, la reflexió sobre la història de la metafísica i, d'una altra, bàsicament a partir de l'obra sobre Nietzsche, la recerca d'un sentit d'ésser alternatiu³ —es tracta del que, amb moltíssima cura, podríem anomenar «projecte ontològic». És precisament en la tensió generada per aquesta crítica hermenèutica i en la possibilitat d'obrir noves vies cap al que Heidegger anomena «l'impensat» (*das Ungedachte*) de la història de la metafísica, on cal situar l'esforç reflexiu d'*Identitat i diferència*.

Als *Holzwege* hi trobem recollit un text de 1938, «*Die Zeit des Weltbildes*» («El temps de les concepcions del món»), que, d'alguna forma, justifica la tasca que cristal·litza a *Identitat i diferència*: basant-se en una anàlisi de la ciència moderna determinada com a «recerca», intenta descobrir el fonament metafísic de la concepció moderna del món. Descartes hauria estat, segons Heidegger, el primer metafísic a reconèixer explícitament que només el que esdevé «objecte» serà reconegut com a ens, fins el punt que no es pot dir que hi hagi ciència com a recerca fins que l'ésser de l'ens sigui contemplat en aquesta objectivitat: per primer cop, l'ens es determina segons l'objectivitat de la representació,⁴ cosa que allunya definitivament la «representació» moderna del que —des dels grecs— s'havia entès. El pensament inaugurat amb Descartes dona un nou sentit a la noció de «representació», la qual fa venir, en tant que és objecte, allò que ja és allà, al davant del subjecte, de tal forma que, portant-lo cap a ell, el subjecte el representa, «se'n fa una idea»:⁵ l'ens, així, s'immobilitza en la constància representativa de l'objecte disponible al meu coneixement, de tal forma que se'l condemna a no rebre més que «el segell de l'ésser».⁶

Amb les *Meditacions metafísiques*, doncs, segons la lectura heideggeriana, comença l'acompliment de la metafísica occidental, en la mesura que les metamorfosis essencials que durà a terme el pensament alemany posterior a Leibniz, no alteraran les posicions fonamentals cartesians, sinó que, ben al contrari, desplegaran el seu veritable abast metafísic. Descartes, lluny de ser corregit, es veurà definitivament consolidat: l'ésser ha quedat reduït a la seva pressencialitat i disponibilitat objectiva del que només ens és permès d'assolir dins l'estret domini de la representació. La lògica de Hegel no es sinó la darrera fase d'un desplegament que acaba fonent (¿o confonent?) veritat i certesa.

Així doncs, hi retrobem als *Holzwege*, de forma més explícita, les acusacions genèriques que Heidegger no para de llençar contra la tradició metafísica des de 1927: aquí, però, no es pot dir que es vagi més enllà del simple diagnòstic molt més precís que el de *Sein und Zeit*, però diagnòstic al capdavant. Haurem d'esperar fins el 1941, amb el treball sobre la veritat a Plató; el 1942 amb el seminari sobre el concepte d'experiència a Hegel; el 1943, amb una reflexió sobre Nietzsche i, sobretot, el 1957, amb *Identitat i diferència*, per trobar, al costat mateix de la crítica hermenèutica de les determinacions categorials tradicionals, un intent d'anar més lluny del que aquestes determinacions representatives signifiquen, traspasant-les fins a fer-les desaparèixer: és en aquest esforç on, molt prudentment, es va obrint pas un projecte el significat i l'abast del qual intentarem desxifrar en el curs de la nostra explanació.

No és gens atzarós el fet d'haver disposat, en la mateixa publicació, dels dos textos d'origen divers que constitueixen *Identitat i diferència*:⁷ més enllà de l'aparent heterogeneïtat del discurs, poden

trobar-se punts de contacte que no manifesten sinó una molt clara pre-determinació de l'autor. Hi reconeixem conceptes «doblat» i, en el fons, la mateixa estructura, fins al punt que difícilment se'ns pot fer intel·ligible qualsevol de les dues parts sense recórrer a l'altra: tot i que som conscients dels perills de l'esquematisme, intentarem mostrar-ho. A la primera part, «El principi d'identitat», es reflexiona sobre Parmènides i s'intenta, partint de la «identitat», arribar a mostrar, mitjançant el «salt» (*der Absprung*), l'autèntica vinculació de ser i pensar; el resultat és l'*Ereignis* (esdeveniment-apropiació). A «La constitució onto-teo-lògica de la metafísica», la reflexió pren la forma d'un diàleg amb Hegel intentant, a partir de la «diferència», operar el «pas enrera» (*der Schritt zurück*) que ens ha de dur a obrir l'escletxa entre l'esser i l'ens; aquí el resultat és l'*Austrag* (resolució). I no estem forçant gens el text: Parmènides-Hegel (interlocutors del diàleg); salt-pas enrera (operacions legítimes de pensament); ser/pensar -esser/ens (objectiu); *Ereignis-Austrag* (resultat).

A la primera part, s'intentarà el retorn vers el moment inicial del pensament occidental: és allà on haurem de violentar les determinacions metafísiques del ser i del pensar fins a trencar-les i fer llum; la tasca del pensament pren aquí la voluntat d'experienciar el moment en què es decideix l'escissió per tal de cercar, més enllà de la lectura històrica que n'ha fet de la tesi parmenidiana de que «el mateix és el pensar i el ser», un sentit que mostri l'autèntica cara de la identitat, llegida tradicionalment com una categoria de l'ens (lectura que consuma el divorci entre pensament i ésser). El resultat serà l'*Ereignis*, l'aclariment de la mútua copertenència de pensar i ser, i l'apertura d'una via de sentit que trencarà les determinacions responsables d'haver objectivat i d'haver posat el ser a disposició del subjecte, reduint-lo a la seva simple presencialitat.

A la segona part hi trobem el diàleg amb Hegel en el qual, mitjançant l'anàlisi de l'assumpte del pensar (això és: l'ésser), Heidegger anirà a la recerca d'allò que ha estat impensat al llarg de la història de la metafísica: també aquí pretèn, en pensar la diferència oblidada entre ésser i ens arribar a aquell àmbit des del qual la diferència és possible, i això és l'*Austrag* o resolució en què ésser i ens se'ns revelen com intrínsecament units i, a partir de la qual, quedarà justificada la constitució ontoteològica de la metafísica.

No ens en fem, però, gaires il·lusions: com diu el mateix Heidegger en una conferència de 1950,⁸ i això és perfectament aplicable a *Identitat i diferència*, «no es tracta d'arribar enlloc; només voldriem arribar d'una vegada i pròpiament al lloc ja ens trobem». No sabem on anem, perquè no coneixem on ens porta el camí que comencem a obrir: només sabem on ha arribat el pensament occidental i, per això, ens esforçarem a «desfer» el camí, tot i que som conscients que aquest nou camí, ara fet a l'inrevés, no ens du enlloc (o, més pròpiament, no té cap fi, perquè la seva fi no és el coneixement ni la saviesa de l'ésser). Amb tot i això, no ens podem estar de

fer-ho, potser perquè, com reconeix a la *Carta sobre l'humanisme*, «ja és hora de perdre el costum de sobreestimar la filosofia i, per això, de demanar-li massa»;⁹ potser és que ens haurem d'acostumar a reconèixer la impotència d'una ciència que, per molt que ho desitgi, mai no pot arribar a assolir l'objecte que es proposa, i que, a hores d'ara, ja només li és permès d'obrir «solcs insignificants..., encara més insignificants que aquells solcs que, amb pas mesurat, obre el pagès sobre la terra».¹⁰

En la mesura que *Identitat i diferència* és un d'aquests solcs que s'obren per fer-nos llum (encara que només siguin petites espurnes), parlarem de dues «espirals» hermenèutiques, que ens permetran, si se'ns tolera una paradoxa parafrasejant el llenguatge heideggerià, anar més lluny sense moure'ns de lloc, això és, aprofundir en la nostra experiència de l'èsser, sabent que no el podrem copsar representativament.

II. Primera espiral hermenèutica

La primera part d'*Identitat i diferència* porta com a títol «El principi d'identitat», i pretén saber què és la identitat a partir de la reflexió sobre el seu principi: el principi d'identitat se'ns apareix, segons l'anàlisi tradicional que en fa la metafísica, com la presència de cadascú davant de si mateix, de forma que en tota identitat hi radica una mediació més pregonada que desdobla la relació de cadascú amb ell mateix («cada A mateix -diu Heidegger- és amb si mateix el mateix».)¹¹ En aquesta afirmació del principi que ens diu allò que és qualsevol «A», hi troba Heidegger la clau del sentit metafísic del principi d'identitat: ens parla de «l'èsser de l'ens»,¹² fins el punt que el principi val com a llei del pensament només en la mesura que és una llei de l'èsser, llei que, pel que sabem, expressa una de les propietats de tots els ens, a saber: la de ser ell mateix amb si mateix. El pensament pretén assolir, mitjançant la identitat, un dels trets categorials que defineixen constitutivament l'èsser dels ens: la identitat, segons això, brolla des de l'ens, portant-nos un missatge sobre l'ordre d'allò que té ésser.

Èsser i pensament, des d'aquesta perspectiva, no poden deixar d'aparèixer com dues esferes tancades en si mateixes que es miren receloses i que superan, potser amb massa rapidesa, aquesta mútua transcendència i heterogeneïtat intrínseca mitjançant la identitat que permet «pensar» l'èsser de l'ens i esbossar una espècie d'unitat mai no aclarida ni justificada teòricament del tot. El pensar representatiu i categorial descobreix, d'aquesta forma, un dels seus pressupòsits més pregonos: admetre que l'èsser se'ns ofereix i ens correspon (ell a nosaltres) fins al punt de reduir-lo a la seva presència i objectivitat, atès que constantment som capaços de reduir la seva anàlisi a aquella categorització que se'ns permet «pensar». En l'horitzó del pensar metafísic, doncs,

el principi d'identitat ens mostra, més o menys implícitament, les determinacions que lliguen ésser i pensar, ésser i home. És en aquest punt del discurs que Heidegger, força molest, es queixa d'haver-nos representat durant tant de temps l'ésser i l'home com dues realitats en si que existeixen separadament i que, des d'aquesta ruptura pressuposada, han d'explicar la possibilitat mateixa d'una unitat que permeti a l'home de conèixer el ser.

El recurs a Parmènides és llavors obligatori (és la consumació de la «torsió, per fer servir l'expressió de Pöggeler,¹³ torsió que recorre, en sentit invers, el camí del pensar occidental que va de Parmènides a Nietzsche i la tècnica): cal retrocedir fins al primer cop en què l'ésser de l'ens «pren la paraula»,¹⁴ per topar-nos, a través de la tesi segons la qual «el mateix és pensar i ser», amb un estat de la qüestió essencialment diferent de com l'ha plantejat la metafísica moderna. En l'afirmació parmenidiana, la identitat ens parla molt abans de ser immobilitzada com a principi, i ens parla d'aquell lloc, «el mateix», en el qual hi trobem ser i pensar: ser i pensar no són allò a partir del qual descobrim la identitat, sinó que, ben altrament, és des de la identitat des d'on podem determinar-los. La identitat ens revela una ipseïtat¹⁵ que cal interpretar com la «mútua copertenència» (*Zusammengehörigkeit*) de ser i pensar. És per això que, en contra del que ha pensat la metafísica (¿només la moderna?), ni l'ésser ni l'home es poden concebre com dues realitats independents i que, d'acord amb Parmènides, cal fer l'esforç de trobar la forma com l'home i l'ésser estan llençats l'un sobre l'altre de forma constitutiva i essencial.

El retrocés al moment inaugural de la metafísica occidental ens porta a la «ipseïtat» de pensar i ser, aquesta «ipseïtat» que parla en la frase de Parmènides, i que ens permet de «trencar» les determinacions metafísiques del ser i del pensar que s'amaguen en la identitat caracteritzada com una propietat de l'ésser que es determina a partir de la presencialitat d'aquest. No es pot trobar un altre sentit en l'anàlisi heideggeriana del concepte d'identitat: aquesta, que primerament se'ns manifesta en la seva constitució lògico-metafísica d'allò que remet qualsevol ens a si mateix, acaba descobrint una altra identitat més profunda que la que apareix a l'enunciat clàssic del principi: la «ipseïtat», en forma de copertenència, entre el ser i el pensar, entre l'ésser i l'home. És des de l'anàlisi d'aquesta copertenència (tal com s'expressa en la tesi parmenidiana) que se'ns faran explícites les determinacions metafísiques constitutives del ser i del pensar, de forma que, en aquest descobriment, hi trobarem l'arrel de la convicció que redueix l'ésser a la seva presencialitat objectiva d'una representació que ens fa front com a «objecte» de coneixement.

El descobriment, i això és el veritablement important, acaba trencant aquestes determinacions, provocant l'allunyament de la forma

del pensar representatiu: efectivament, la «mútua copertenència» ens revela qui és davant de qui, i no és precisament, com s'havia suposat, que l'ésser estigui «disponible», a l'abast de l'home que el redueix, sinó que és justament l'home qui és davant l'ésser, en relació amb ell: «el correspon», diu literalment Heidegger,¹⁶ fent servir el verb «entsprechen» en el seu sentit habitual de «ser conforme a»; és l'home qui és conforme a l'ésser, i no a l'inrevés.

Si el pensament vol aduar-se a la veritat descoberta, cal que surti d'on està; i això vol dir que si, en la reflexió metafísica, s'ha determinat erròniament l'ésser com a quelcom disponible que fonamenta el nostre pensament representatiu, llavors, qualsevol intent d'evitar l'error ha de passar per l'abandó d'aquesta forma de pensament. És aquesta, tot just, la proposta de Heidegger quan ens diu que, per internar-nos en la «mútua copertenència» cal apartar-nos de la forma de pensar representativa, saltant fora de la representació usual de l'home com a animal racional i, al mateix temps, «saltar fora de l'ésser».¹⁷ Cal donar el salt (*der Absprung*), un salt que ens ha de dur fora de l'ésser, més enllà de la representació que ens en fem d'ell: però, ¿què hi ha més enllà?

Mentre ens moguem dins l'horitzó del pensar metafísic, que ens representa l'ésser com aquell fonament en què es funda l'entitat de tots els ens, no podrem representar-nos el més enllà del salt d'altra forma que com un abisme que ens obre il·limitadament al buit. Ara bé, el salt més enllà de l'ésser, tal com l'entén Heidegger, no du inevitablement a l'abisme, perquè el salt es comprén com un «deixar-se anar» allò on ja estem admesos: la pertinença a l'ésser.¹⁸ Saltem vers el vincle originari amb l'ésser, allà on som nosaltres els que pertanyem al ser; saltem fora, i ben lluny, d'aquesta presencialitat objectiva on obstinadament creiem que és ell el que ens pertany a nosaltres. Efectivament, mentre considerem l'ésser com l'efectivitat que tenim a la nostra disposició, encara que sigui com a fonament –més o menys amagat– de la realitat òntica des de la qual justifiquem la constitutivitat mateixa de la realitat «a la mà», qualsevol salt més enllà de l'ésser ens haurà de semblar inequívocament una caiguda en l'abisme.

El salt que ens proposa la primera part d'*Identitat i diferència*, al contrari, és «la porta que obre bruscament l'entrada al domini en el qual l'home i l'ésser s'han trobat des de sempre en llur essència, perquè han passat a ser propis l'un de l'altre des del moment en què s'han trobat»;¹⁹ i això és el que Heidegger anomena «*Ereignis*», terme absolutament central en la seva obra posterior a 1940. L'*Ereignis* ve a significar, justament, «l'àmbit mitjançant el qual l'home i l'ésser es troben, l'un a l'altre, en llur essència i adquireixen allò que els és essencial en perdre les determinacions prestades per la metafísica»;²⁰ amb l'*Ereignis*, Heidegger ha despul·lat la relació ser-pensar, ésser-home de la carcassa que la darrera tradició metafísica li havia posat (això vol dir: ha verificat la

«ruptura»). Mentre que la tradició metafísica llegeix la identitat com una propietat que brolla de l'ésser, Heidegger ha constatat que és en el domini de l'*Ereignis* on s'estableix la mútua copertenència significada pel principi d'identitat, i a partir de la qual ser i pensar ens apareixen ja inevitablement lligats.

¿Què és el que hem fet en aquest recorregut per la primera espiral hermenèutica? Hem començat per descobrir que el principi d'identitat, tal com s'ha llegit en la tradició post-parmenidiana, amaga la convicció que la identitat és un tret de l'ésser. En el camí (*unterwegs*), aquest principi s'ha convertit en un «salt» que se separa de l'ésser, entès com a fonament de l'ens, i salta vers l'*Ereignis*, allà on trobem l'home i el ser lligats en la seva essencial dimensió mútua; però és que encara n'hi ha més, perquè, intentant de comprendre com l'ésser de l'ens es va concebre com a simple presència, intentant de trobar la clau de volta del pensament metafísic sobre la identitat, s'ha operat una «sortida» literal fora del pensament metafísic, ja que no hem posat el pensament davant d'una representació general (i el mateix Heidegger ens adverteix del perill de tornar a caure en l'error d'interpretar l'*Ereignis* com una mena de substitut de l'anterior categoria d'identitat, i representar-lo com «qualcom general molt distant»),²¹ sinó que hem llençat el pensament a aquell lloc on sempre ens hem trobat. En aquest camí, ja ho podem dir sense embuts, «el pensar s'ha transformat»,²² de forma que ara entenem el veritable abast de la recomanació que Heidegger ens feia a la primera pàgina d'*Identitat i diferència*: «en allò que segueix <i que nosaltres hem recorregut>, és aconsellable tenir més cura del camí que del contingut».²³ El recorregut crític ha permès a Heidegger de proposar, d'una forma més o menys explícita, un projecte de sentit de l'ésser que ja no podem considerar estrictament «metafísic».

III. Segona espiral hermenèutica

El diàleg amb Hegel estructura la segona part d'*Identitat i diferència*, part que comença, un cop aclarida la «ipseïtat» del tema (evidentment, «l'assumpte del pensar», única sobre la qual pot tractar el diàleg amb un pensador),²⁴ per assenyalar les disparitats que Heidegger manté respecte a les posicions hegelianes. Aquest aclariment preliminar permet de situar el diàleg amb Hegel, i establir una mena de declaració de principis per la qual, també nosaltres, ens veim obligats a començar: el tema del pensar, que és per a Hegel el pensament quant a concepte absolut, és segons Heidegger l'esser des de la perspectiva de la diferència. A més, en el diàleg amb la història del pensament, Hegel pren com a mesura la possibilitat que té allò que ja s'ha pensat d'assumir-se com un grau del pensar absolut, mentre que Heidegger, precisament, pretén la

recerca d'allò impensat des del qual tot allò que ja s'ha pensat rep l'espai essencial. Finalment, en Hegel el caràcter del diàleg amb la història del pensament pren la forma d'«absorció» (*Aufhebung*),²⁵ aquell moviment que supera i suprimeix alhora que conserva, ben lluny del caràcter, que dona Heidegger a aquest diàleg, el qual ho interpreta com un «pas enrera» (el cèlebre «Schritt zurück» que ens dona una de les pistes més explícites per entendre la tasca duta a terme pel mateix Heidegger a *Identitat i diferència*).²⁶

En definitiva, mentre que, segons Hegel, el diàleg amb la història del pensar ens situa davant la veritat absoluta assolida per la certesa ja completament desplegada (i això és el recorregut desenvolupat a la *Fenomenologia de l'esperit* que s'expressa, un cop arribat al final, en la *Ciència de la lògica*), per a Heidegger, el «pas enrera» l'ha de dur a aquell àmbit que s'havia passat per alt fins ara (i que anomena «l'impensat»): per això, aquest retorn sobre les pròpies passes no té el sentit d'una relectura del que ja s'ha dit, sinó el de descobriment del que, justament, no s'ha dit i que hauria calgut dir. Però aquesta recerca pren, a causa d'aquest descobriment, la forma d'una sortida, d'una exteriorització del pensament metafísic pel que fa a allò que fins ara ha estat, ja que el «pas enrera» «conduïx en certa forma el pensament fora del que fins ara s'ha pensat en la filosofia». ²⁷

Una lectura poc atenta del significat d'aquest «pas enrera» corre el perill d'interpretar absolutament a l'inrevés les intencions heideggerianes: el «pas enrera» no és una tornada a l'origen cronològic de la història del pensar,²⁸ sinó un «fer-se enrera» d'allò que fins ara s'ha pensat, un «sortir-se'n» del lloc habitual de reflexió; el «pas enrera» és un «fer-se fora» un mateix d'aquell lloc des d'on pensa: jo em faig enrera de mi mateix i em surto, veient-me, fins i tot a mi mateix, des de fora, per tal de poder abastar el conjunt de la història del pensar en la seva totalitat o, més radicalment, per tal de poder veure el pensar com a història. El «pas enrera» és, doncs, un pas enrera quant a la meua posició que em permet distanciar-me i abastar tot el que fins ara s'ha pensat; no em «torno» enrera vers l'inici del filosofar (aquesta seria la lectura errònia del pensament de Heidegger), sinó que em «faig» enrera «fora» del que s'ha filosofat, i és des d'aquest «enrera» que gaudeixo d'una posició privilegiada.

La radicalitat del «pas enrera» (més enllà d'un simple mètode hermenèutic per a enfrontar-nos al nostre passat) consisteix a fer-lo servir per definir «la natura pròpia del moviment del pensar»,²⁹ aquell moviment que permet al pensar contemplar-se a si mateix (i no en un sentit psicològic o des de la teoria del coneixement);³⁰ així se'ns fa més evident, a la vegada, la llunyania que el separa de Hegel, el qual també va definir el moviment del pensar, però com a *Aufhebung*, cosa que el va portar a la pretensió d'atribuir-se la totalitat del coneixement (unificat en

la coincidència de certesa i veritat) i d'interpretar la seva col·laboració al desplegament de la saviesa com la completesa d'aquest. Obviament, el moviment del pensar, tal com es llegeix a l'*Aufhebung* hegeliana, té poc a veure amb el «pas enrera» heideggerià, de forma que Hegel, en lloc de fer-se enrera de la seva posició, ha estat contemplant, des del ple domini de la seva presencialitat, l'esdevenir històric de la filosofia com una mena de conquesta successiva i gradual dels diversos moments de la consciència.

Mentre que, en Heidegger, el «pas enrera» ens posa davant d'allò pel qual ningú no ha preguntat, en Hegel, al contrari, l'*Aufhebung* ens posa davant d'un problema heretat. Fins aquí, el sentit del «pas enrera», però, ¿on es du a terme i quins són els resultats? Heidegger emprén el «pas enrera» en aquest diàleg amb Hegel, de forma que la reflexió sobre l'assumpte del pensar i el que allà hi trobarà, senyalitzaran la drecera que el pensament haurà pres per tal d'arribar, des d'allò impensat, fins allò que encara està per pensar.

Segons l'anàlisi heideggeriana del pensament hegelian, la metafísica ens apareix (i ja ho fa des de 1929, a *¿Què és metafísica?*) com la pregunta per l'ens quant a ens i en el seu conjunt; però la qüestió de la totalitat del conjunt ens remet a allò que unifica en la seva qualitat de fonament, de forma que, inevitablement, si volem abastar amb una sola mirada el conjunt dels ens (evidentment no en la seva extensió quantitativa, sinó essencial), caldrà determinar aquell principi d'ordre que ens permet reunir l'heterogeneïtat dels ens. És d'aquesta forma que ens n'adonem que l'assumpte del pensar (això és, l'ésser) només és pensat a fons, radicament, quan el fonament es representa com el primer i absolut fonament, com aquell fonament que no en necessita cap altre (el «*proté arché*» cercat pels pre-socràtics o el «*protón pantón*» que Aristòtil cregué en la «*noésis noeséos*»): així entra Déu en la filosofia, així la mateixa filosofia exigeix la presència de Déu. En definitiva, així se'ns mostra la constitució onto-«teo»-lògica de la metafísica.

El problema, plantejada la qüestió en aquests termes, és que la metafísica no és només «teològica», sinó també «ontològica»; i encara n'hi ha més: ontologia i teologia no són dues disciplines que convisquin juxtaposadament dins una «metafísica general», sinó que estan íntimament vinculades per un lligam que encara no s'ha aclarit i que resta, a hores d'ara, com quelcom profundament problemàtic. ¿De quina forma s'articulen, doncs, dins la mateixa ciència, la interrogació per l'ésser dels ens i la que es demana pel primer dels ens? ¿de quina forma s'articulen ontologia i teologia per no fer de la metafísica quelcom constitutivament i irresolublement aporètic? Heidegger ens recomana, per trobar resposta a tots aquests interrogants que paralitzen el propi pensament, tornar a l'assumpte del pensar: l'ésser, com sempre, inevitablement. Intenterm-ho.

Com repetidament ha sostingut Heidegger des de *Sein und Zeit*, l'ésser ha estat pensat en la metafísica oblidant la diferència ontològica entre ésser i ens; però és que, quan provem de representar-nos la diferència, ens veiem immediatament induïts a concebre-la com una «relació afegida» a l'ésser i a l'ens per la nostra representació, de forma que se'ns torna a reproduir el «perill» contra el qual ja ens advertí Heidegger a propòsit de la identitat: no obtindrem cap novetat respecte al tractament «metafísic» de la qüestió, mentre arribem a la diferència com si fos quelcom afegit a allò que intenta diferenciar (no ens n'hauríem sortit, mentre haguéssim considerat la identitat com quelcom «sobrevingut» al ser i pensar, com si només des d'aquests aquella es pogués assolir; si ho recordem, l'*Ereignis* —el resultat de l'esforç especulatiu de la primera part— només ens va aparèixer quan vam ser capaços de descobrir que era a partir de la identitat, i no al revés, que podíem determinar el ser i el pensar).

Tambè ara cal reconèixer que l'ésser i l'ens sempre es descobren a partir de la diferència i en ella: en trobar la diferència, ens n'adonem que no és un contingut representatiu que atribuïm extrínsecament a la relació entre l'ésser i l'ens, com si la diferència fos la nostra manera d'explicar-nos (de representar-nos) la relació, aquesta categoria que el nostre enteniment hauria posat entre l'un i l'altre. Ben altrament, és en la consideració de la diferència on se'ns mostra l'ens i l'ésser; la consideració de l'ésser i de l'ens sempre deixa veure un «entre» (*das zwischen*)³¹ originari dins el qual ens veiem obligats a inserir la diferència: abisme previ que genera la constitució del límit entre ens i ésser, i que no fa sinó manifestar-se quan, des de l'ens o des de l'ésser, ens reconeixem incapaços de resoldre llur heterogeneïtat essencial; en la mesura que es remunten mútuament i es mostren en la seva inseparabilitat constitutiva, es fa més evident la distància que els allunya i s'obre aquest «entre» originari com un espai generat per la diferència com a diferència.

En aquest punt on el paral·lelisme entre la primera i la segona part d'*Identitat i diferència* troba la seva manifestació més acurada: així com l'aprofundiment en la noció d'identitat ens va permetre de trencar les determinacions «metafísiques» de ser i pensar, i mostrar la seva mútua copertenència en l'*Ereignis*, també aquí la posició «en front de» la diferència (*Gegenüber*)³² ens ha de permetre manllevar el vel que ha enfosquit l'autèntic lligam que reuneix ésser i ens. Efectivament, «mitjançant el pas enrera, ens diu Heidegger, alliberem l'assumpte del pensar, l'ésser com a diferència»³³ i ens apareixen els primers resultats: l'ésser de l'ens significa l'ésser que és l'ens, de forma que l'ésser se'ns mostra en el seu trànsit vers l'ens (sense que això vulgui dir que abandona el seu lloc per anar al lloc de l'ens, ni que l'ens passi de no tenir ésser a, de sobte, tenir-ne).

La diferència és, doncs, la «resolució» (*AUSTRAG*) on s'esdevé la unitat entre, per un costat, l'ésser carecteritzat com «la sobrevinguda que desoculta» (sobrevé a l'ens, el dota d'ésser, gràcies a ell l'ens «és»; i en aquesta dotació, d'alguna forma, surt del seu ocultament per manifestar-se en l'ens al qual sobrevé) i, per un altre, l'ens entès com «l'arribada que s'oculta» (l'ens, efectivament, arriba a «ser», a estar en possessió de l'«és» que el constitueix; però, en quant que «és», amaga i oculta l'ésser que l'ha sobrevingut). És aquí, en aquesta «resolució», on radica la connexió pregon entre ésser i ens, de forma que l'ésser és qui arriba a l'ens per fer-lo ser, sortint, en aquesta dotació o sobrevinguda, del seu ocultament; però és precisament en la mesura que és rebut per l'ens, sota la forma d'ens, que l'ésser s'oculta de nou en aquesta arribada.³⁴ No ens deixem pertorbar per les dificultats terminològiques: la diferència (l'impensat de la història de la metafísica) se'ns ha descobert com «resolució» (i és això el que encara està per pensar).

La «resolució» que s'amagava darrera la diferència ha resultat ser aquell estat (que el pensament representatiu només pot «apuntar», però no objectivar en un concepte) on s'esdevé la separació i correlació entre allò que fonamenta i allò que és fonamentat; és en la resolució on hi trobem la resposta a la pregunta que s'interrogava per l'origen de la constitució onto-teo-lògica de la metafísica (aquella pregunta, que ens havia quedat aparcada, sobre la pressumta vinculació d'ontologia i teologia): certament, hem descobert que és l'ésser qui fonamenta l'ens, però és gràcies a la «resolució» on ens n'adonem que també l'ens, per la seva part, fonamenta a la seva manera l'ésser, només que per poder-lo fer cal que l'ens fonamentador (contrapunt i correlat de l'ésser fonamentador) sigui aquell ens que «és» la plenitud de l'ésser,³⁵ i aquest és l'ens màxim (*das Seiendste*). Són aquestes les «inquietants connexions» de què parla Heidegger,³⁶ perquè el «ser» que fonamenta pren el doble aspecte de l'u unificador en el sentit, primerament, d'allò primer i general i, en segon lloc, en el sentit d'allò màxim. En conclusió, l'ésser fonamenta l'ens i, a la vegada, l'ens, en quant ens màxim, fonamenta l'ésser: la resolució, fonament pregon de la constitució onto-teo-lògica de la metafísica, ens apareix, diu Heidegger, com una «rotació» (*Kreisen*) que fa girar ésser i ens l'un al voltant de l'altre.³⁷ Ser i ens se'ns han revelat, a l'igual que ser i pensar a propòsit de la identitat, en una mútua copertenència a causa de la diferència: i és precisament aquest moviment circular el que evita que entenguem la «resolució» com quelcom estàtic (a l'estil d'una altra categoria o representació), com una relació prefixada o establerta que es podria mantenir immutable, i que permet que, per aquest constant penetrar l'un en l'altre, se'ns faci irrepresentable objectivament. El pensar s'ha portat a si mateix fora del pensar metafísic, apuntant vers aquell estat de l'ésser del qual ens és impossible de fer-nos una representació, perquè és constitutivament el lloc on el pensament no arriba més que a

apuntar-lo, a assenyalar-lo. Ho diu el mateix Heidegger: «hem conduït el nostre pensar a aquest àmbit del que ja no es pot parlar amb les paraules rectores de la metafísica».³⁸

Valoracions provisionals

Durant el recorregut pel que hem anomenat «les dues espirals hermenèutiques», ens han aparegut dos conceptes que s'han autoimposat com a veritables «leitmotiv» de les dues parts d'*Identitat i diferència*: es tracta del «salt» (*Absprung*) que se'ns proposava per anar més enllà del sentit categorial d'identitat, i del «pas enrera» (*Schritt zurück*) que ens havia de furnir el rerafons de la diferència. En ambdós casos, l'esforç especulatiu ha acabat prenent la forma d'una veritable sortida, d'un portar el pensament fins el seu propi límit per mostrar-li aquell espai d'inflexió on no pot arribar fent servir les categories representatives de la metafísica. És en aquest sentit que la crítica heideggeriana, com hem intentat resseguir, conté, al costat mateix de la negativitat per la que s'oposa a la tradició metafísica, un projecte especulatiu nascut de la consciència de les limitacions i pressumpcions del pensament representatiu.

Unes il·lusions ingènues i absolutament il·legítimes, podien haver-nos fet esperar del «salt» i del «pas enrera» l'assoliment d'aquelles categories oblidades per la metafísica; m'explico: la metafísica és l'oblit de l'ésser i, si, mitjançant el «salt» i el «pas enrera», intentem de superar-lo, podríem creure que aquesta superació ens proporcionarà allò que tota la història de la metafísica ha oblidat de forma que acabariem definitivament amb l'oblit gràcies a la possessió d'allò que els altres no han pensat. Si aquest fos la lectura de l'esforç heideggerià, resultaria que l'intent de superar l'error metafísic no faria més que reproduir-lo, ja que hauríem tornat a posar dins la consciència representativa en forma de conceptes totes aquelles limitacions «ontiques» que ja la metafísica tradicional havia dut a terme. Ni el «salt» ni el «pas enrera» ens porten a cap representació de l'ésser més adequada que la forjada per la consciència històrica de la metafísica, sinó que només ens fan saber que aquesta representació no és possible, perquè, entre d'altres coses, «les nostres llengües occidentals só, cada una a la seva manera, llengües del pensar metafísic».³⁹ És per aquesta raó que ni l'*Ereignis* ni l'*Aufrag* poden interpretar-se com a substituïts de les categories d'identitat i de diferència, ni —sens dubte— com a punts de partida per a una nova metafísica lliure de l'oblit de l'ésser.

Despertar de l'oblit no ens ha permès desintegrar l'oblit: o dit d'una altra forma, hem acabat amb la història de l'oblit de l'ésser, però no amb l'oblit mateix,⁴⁰ perquè l'oblit constitueix l'essència mateixa del nostre pensament. Per això, tant el «salt» com el «pas enrera» han resultat un camí, en la mesura que això es possible, cap a fora; com hem dit en algun moment d'aquest treball, Heidegger ens ha portat al mateix

lloc on ja erem, però ara hi som d'una altra manera. No ens hem mogut, però res no és ja com abans.

Xavier Antich
Barcelona, hivern de 1988

Notes

1. *Identidad y diferencia/Identität und Differenz*, Anthropos, Barcelona 1988 (a partir d'ara, totes les notes remetent a aquesta edició, a la que farem referència amb les inicials ID).
2. ID, p. 96.
3. Vid. Vattimo, G., *Introducción a Heidegger*, Gedisa, Barcelona 1986, p. 89-90.
4. Les notes remetent a la traducció francesa d'aquesta obra, *Chemins qui ne mènent nulle part*, Gallimard, Paris 1987, p. 114.
5. *Chemins*, p. 119.
6. *Chemins*, p. 120.
7. *Der Satz der Identität* és el text d'una conferència pronunciada el 1957 a Friburg. *Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik* és també una conferència de 1957 llegida a Todtnauberg (basada en les conclusions d'un seminari sobre la lògica de Hegel).
8. *El habla*, dins *De camino al habla*, Serbal, Barcelona 1986, p. 12.
9. *Carta sobre el humanismo*, Ediciones del 80, Buenos Aires 1985, p. 121.
10. Ibidem.
11. ID, p. 62: «Mit ihm selbst ist jedes A selber dasselbe».
12. ID, p. 66: «von Sein des Seienden».
13. Pöggeler, O., *El camino del pensar de Martín Heidegger*, Alianza, Madrid 1986, p. 150.
14. Ibid.: «zur Sprache kommt».
15. Davant la impossibilitat d'una traducció literal de *Selbigkeit*, i de la incomoditat d'assumir una perifrasa de l'estil de «la propietat de ser el mateix», optem per utilitzar el mot *ipseïtat*.
16. ID, p. 74: «ihm entspricht».
17. ID, p. 76: «Der Absprung springt zugleich weg von Sein».
18. ID, p. 78: «in das Gehören zum Sein».
19. ID, p. 78.
20. ID, p. 88.
21. ID, p. 88.
22. ID, p. 92.
23. ID, p. 60.
24. ID, p. 98.
25. Ens estimem més la traducció d'«absorció», per expressar en la nostra llengua el concepte hegel·lià, que no pas la de «superació» proposada per Arturo Leyte a la seva edició bilingüe (amb traducció castellana), *op. cit.*, p. 111 et ss. Estaríem, així, d'acord amb Ortega, que opta per aquest terme, tot comentant que «lo absorbido desaparece en el absorbente, y por lo mismo, a la vez que abolido, es conservado» (Ortega y Gasset, J., *Origen y epílogo de la filosofía*, Espasa-Calpe, Madrid, 1980, p. 27).
26. Efectivament, definint el caràcter que, segons afirma, ha de tenir el diàleg amb la història del pensar, ens fa llum sobre el sentit que té la seva pròpia lectura de Parmènides i, ara, el seu diàleg amb Hegel: el «pas enrera» es converteix, així, sens dubte, en la clau de volta d'aquest text heideggerià i, sense gaire problemes, pot fer-se extensiu a tot l'esforç hermenèutic del filòsof alemany.
27. ID, p. 113.
28. ID, p. 116.
29. ID, p. 112.

30. Quant a aquest aclariment, pot veure's el que diu Heidegger sobre això al començament d'aquesta segona part: ID, p. 68.
31. ID, p. 136.
32. ID, p. 138.
33. Ibid.
34. «(*Der Differenz*) als den Austrag von entbergender Überkommnis und sich bergender Ankunft», ID, p. 144.
35. ID, p. 146.
36. Ibid.
37. ID, p. 148.
38. ID, p. 150.
39. ID, p. 154.
40. Coincidim, en aquest sentit, amb Félix Duque en l'anàlisi que fa del pensament filosòfic en els darrers anys de Heidegger. Veg. «Apéndice», a Pöggeler, *op. cit.*